

LEE Hsien-chung 李賢中

Razprava o funkcijah in omejitvah prenašanja »konceptov« v filozofskem mišljenju¹

1 Oblikovanje in klasificiranje konceptov

1.1 Oblikovanje konceptov

Koncepti (*gainian* 概念) se v kitajski starodavnosti imenujejo »imena (*ming* 名)« in so dojeti kot predstavniki spoznavnih objektov »stvarnosti (*shi* 實)«. Če se lotimo presojanja s pomočjo tekstov povezanih s časom pred vladavino dinastije Qin 秦 (221 pr. n. št.–206 pr. n. št.), lahko s pregledom »moistične dialektike (*mo bian* 墨辯)«² šole poznih moistov, poglavja "Ming shi lun 名實論 (Razprava o imenih in stvarnosti)" v delu *Gongsun Longzi* 公孫龍子 (*Mojster Gongsun Long*) in "Zheng ming 正名 (Pravilnost

1 Naslov izvirnika: 論“概念”載遞哲學思想的作用與限制. Članek je prvič izšel januarja 2018 v *Journal of Hangzhou Normal University (Humanities and Social Sciences)*, No. 1.

2 »Moistična dialektika (*mo bian*)« se nanaša na šest poglavij, in sicer na "Jing shang 經上 (Kanon 1)", "Jing xia 經下 (Kanon 2)", "Jing shuo shang 經說上 (Razlage Kanona 1)", "Jing shuo xia 經說下 (Razlage Kanona 2)", "Da qu 大取 (Veliki izbor)" ter "Xiao qu 小取 (Mali izbor)" (Zhou 2004, 97).

imen)” v knjigi *Xunzi* 荀子 spoznamo dojemanja razmerij med »imenik« in »stvarnostjo« v kitajski starodavnosti.

Na področju oblikovanja »imen« poglavje “Jing shang” v moističnem delu *Mozi* 墨子 (Mojster Mo) najprej izpostavi človeško funkcijo čutil, funkcijo globokega premišljevanja in razumsko razumsko sistematizacijo, s pomočjo katerih pridobivamo znanje.³ Potrjevanje teh sposobnosti spoznavanja s pomočjo čutil in razuma skozi kognitivni proces premišljuječega iskanja, zaznavanja in prepoznavanja po zunanjem videzu oblikuje imena. Funkcija imen pa je v izražanju, prikazovanju ali odsevanju (*ju* 舉) stvarnosti, pri čemer je »stvarnost« objekt oziroma njegova narava, esenca, in predstavlja rezultat kognicije. V poglavju “Xiao qu” piše: »Z imeni izražamo, prikazujemo ali odsevamo (*ju*) stvarnost.« V “Jing shang (31)” lahko beremo: »Izražanje, prikazovanje ali odsevanje (*ju*) se nanaša na imitiranje stvarnosti.« V “Jing shuo shang” pa: »Izražanje, prikazovanje ali odsevanje: povedati nekaj z imenom (ali jezikom) prikazuje njegovo stvarnost.« Stavek »z imeni izražamo, prikazujemo ali odsevamo stvarnost« pomeni ravno s podobami in simboli jezikovnega okrasja imitirati tako imenovane stvari. Kot pravi “Jing shuo shang (81)”: »Tisto, s čimer je nekaj poimenovano, je njegovo ime. Kar je tako imenovano, je stvarnost.« Ta »stvarnost« je po eni strani objektivna narava stvari, po drugi pa je tudi to, kar je razumljeno s strani kognitivne subjektivne »modrosti (*zhi* 智)«. Zato se tako imenovana »stvarnost« lahko nanaša na posamezno stvar, lahko pa tudi povzema posamezno »vrsto« ali drugo abstraktno načelo.

Na podlagi tega je v poglavju “Ming shi lun” iz dela *Gongsun Longzi* zapisano:

Nebo in zemlja in to, kar ustvarjata, so stvari. Stvar je tako imenovana stvar in nič več kot to (*bu guo* 不過). To je stvarnost. Stvarnost je tako imenovana stvarnost, ki ni prazna in širna, ampak ima položaj (*wei* 位).

Tu so nebo in zemlja ter deset tisoč stvari (vse obstoječe), ki jih ustvarjata, ravno objekti, ki jih spoznavamo. Spoznavni subjekt lahko te objekte nakazuje, opisuje in definira; poleg tega pa objekti s pomočjo človekovih spoznavnih

3 “Jing shang”: 3. »Inteligenca je modrost.« “Jing shuo shang”: »Inteligenca kot modrost je odvisna od kognitivnih sposobnosti, zato človek z inteligenco gotovo poseduje modrost, kar je kot imeti jasno oko, s katerim vidi stvari.« 4. »Kognicija je iskanje znanja.« “Jing shuo shang”: »Kognicija: Kognicija je iskanje znanja s pomočjo inteligence, vendar pa ni nujno, da ga bomo našli. Je kot pogled od strani, od koder ne vidimo nujno celotne slike.« 5. »Inteligenca je stik z objekti.« “Jing shuo shang”: »Inteligenca: Inteligenca pomeni, da človek s pomočjo svojih sposobnosti percepcije pride v stik z objekti in zmore opisati njihovo podobo, kar je kot nekaj videti na lastne oči.« 6. »Modrost je jasno razumevanje.« “Jing shuo shang”: »Modrost: Modrost pomeni s pomočjo inteligence razpravljati o objekti. Tako se znanje o teh razjasni, kot da bi gledali z jasnim očesom (Wang 2011).«

funkcij razkrijejo najrazličnejše značilnosti. »Nič več kot to ali ne presegati (*bu guo*)« pa pomeni, da inherentna narava neke stvari nastane, ker je oblikovana brez dodajanja in odvzemanja. Prav to je »stvarnost«. Ko je »stvarnost« predstavljena z metodo »imen«, konotacije koncepta nikakor ne zmanjšajo vsebine »stvarnosti«. To je ravno »položaj (*wei*)« medsebojnega ustrejanja med imeni in stvarnostjo. Kot lahko vidimo v primerih, ki jih je izpostavil Hsiao Teng-fu (*Xiao Dengfu*) 蕭登福:

Če govorimo o konkretnih stvareh, ki imajo obliko, je konj tisto, kar ima naravo konja. Če poleg konjeve narave dodamo še značilnosti psa, pa je to preseganje. Ker presega stvarnost konja, pa ga ne smemo več imenovati konj. Če govorimo o neoprijemljivih pojavih brez oblike in dojemamo »zvestobo« kot izpolnjevanje dolžnosti do nekega človeka ali neke zadeve, je to »stvarnost« zvestobe. Če poleg posebnosti zvestobe dodamo še posebnost filialne spoštljivosti, pa je tedaj to že preseglo »stvarnost« zvestobe, in tega ne moremo več zaobseči z eno besedo, tj. z »zvestobo«, ampak moramo to poimenovati kot zvestobo in filialno spoštljivost (Hsiao 1984).

Xunzi zatrjuje:

Če (nekdo) stvari ne razume, potem jo poimenujemo, če poimenovanja ne razume, potem izpostavimo dogovor, če dogovora ne razume, potem podamo razlago ali nauk (*shuo* 說), če razlage ali nauka ne razume, pa uporabimo razločevanje (*bian* 辨) (*Xunzi*, "Zheng ming").

Če predložimo stvar in njen koncept, kadar komuniciramo z nekom, ter presodimo, da mu s tem še nismo omogočili, da bi razumel, moramo na kratko, z besedami, obrazložiti in pojasniti zakonitosti, zakaj je taka. Če »razlaga, nauk ali teorija (*shuo*)« še ne sproži, da bi doumel, potem moramo z metodo »razločevanja (*bian*)« povzročiti, da mu postane jasno. Tako je »ime« v procesu celostnega izražanja najbolj temeljni simbol poimenovanja »stvarnosti«. Kot je zapisano v "Xiao qu" iz dela *Mozi*:

Z imeni izražamo, prikazujemo ali odsevamo stvarnost, s stavki ali sodbami (*ci* 辭) izražamo ideje, z nauki ali teorijami (*shuo*) izluščimo razloge.

To je podobno stališču, da »mora biti ime v skladu s stvarnostjo tega« v "Ming shi lun" iz dela *Gongsun Longzi*.

Oblikovanje imena oziroma koncepta je odvisno od človekovih spoznavnih funkcij. Skozi funkcije človekovih čutil in razuma se oblikuje »intenzija ali konotacije (*neihan* 內涵)« koncepta. Tako imenovana »intenzija« koncepta nakazuje naslednje: vsi elementi, ki sestavljajo koncept, izhajajo iz človekovih

spoznavnih funkcij. »Ekstenzija (*waiyan* 外延)« koncepta pa se nanaša na: koncept pokaže celotni skupek objektov (Chang 1978, 18). Na primer intenzija koncepta »goveda (*niu* 牛)« je sestavljena iz posebnosti oziroma značilnosti, kot so, da ima rogove, je kopitar, ima štiridelni želodec, lahko nosi težak tovor in podobno. Na področju izražanja pa gre za povezanost z ekstenzijo koncepta. Na podlagi količine intenzijskih elementov se oblikujejo ekstenzijski referenčni objekti. Na primer ekstenzija koncepta »goveda« je vol, vodni bivol, molzno govedo, jak in podobno. Tako koncept obstaja v človekovem miselnem svetu. S kognitivnimi funkcijami tvori intenzijo; ekstenzija koncepta pa obstaja v svetu izražanja in je beseda ali fraza, ki razkriva intenzije koncepta. Pomen besede ali fraze pa je vzpostavljen skozi dolgo družbeno prakso. Ima funkcijo izražanja in komunikacije med ljudmi.

2.1 Klasificiranje »imen« v raznih šolah pred obdobjem dinastije Qin

»Imena« lahko delimo na osebna imena ali nazive (na primer ime in priimek nekoga), »imena konceptov (*gainian zhi ming* 概念之名)« ter »imena besed in fraz (*yuci zhi ming* 語詞之名)«. Kitajska starodavna miselnost o pravilnosti imen (*zheng ming sixiang* 正名思想) se nanaša na »imena konceptov« ter »imena besed in fraz«, ne pa na nazive ali osebna imena (Zhou 1996, 148–151). V nadaljevanju navajam analize »imen«, kakršne najdemo pri nomenalistični (*ming jia* 名家) in moistični šoli (*mo jia* 墨家) ter Xunziju 荀子 iz obdobja pred dinastijo Qin.

Ko spoznavamo stvari in razumemo naravo stvari oziroma »stvarnost«, moramo uporabiti ustrezno ime za njeno nakazovanje in nazivanje. Potem ko pri različnih »stvarnostih« primerjamo, kar je enako in različno, moramo te izraziti z različnimi »imeni«. Tako dobimo različne tipe »imen«. Kot na primer razlaga Hui Shi 惠施 pri »opazovanju in analizi pomenov stvari (*li wu zhi yi* 歷物之意)« v poglavju "Tianxia 天下 (Vse pod nebom)", ki ga najdemo v delu *Zhuangzi* 莊子:

Velika enakost je različna od male enakosti, kar imenujemo majhna identiteta ali diferenca. Deset tisoč stvari je nazadnje enakih ali različnih v nečem, kar imenujemo velika identiteta ali diferenca.

Po Hui Shijevem dojetanju so »imena« razločevana na velike in majhne tipe glede na enakost in različnost, med raznimi manjšimi tipi pa lahko spet pride do spajanja v koncepte večjega tipa.

Poglavje "Dadao shang 大道上 (Veliki *dao* 1)" v delu *Yin Wenzhi* 尹文子 (Mojster Yin Wen) pa na primer razdeli »imena« v tri kategorije:

Prva se imenuje imena, ki poimenujejo stvari (*ming wu zhi ming* 命物之名), kot so kvadraten, okrogel, bel, črn; druga se imenuje imena obsojanja in hvale (*hui yu zhi ming* 毀譽之名), kot so dober, slab, plemenit, nizkoten; tretja pa se imenuje imena primerjalnega nazivanja (*kuang wei zhi ming* 況謂之名), kot so neumen, moder, ljubezen, sovraštvo.

Med temi so imena, ki poimenujejo stvari, tista imena, ki so določena na podlagi posebnosti podobe objektov; slednji pa morajo biti taki, da jih lahko spoznavamo na primer s čutili vida ali dotika ter so konkretne otipljive potrebščine. Zato so kot osnova poimenovanja vzete oblike in barve, kot so kvadratna, okrogla, bela in črna. Imena obsojanja in hvale so imena, ki jih določa subjektivna ocena objekta. Ta objekt vključuje abstraktne brezoblične situacije, poleg tega pa se nanaša tudi na subjektivni kriterij ocenjevanja tistega, ki določa ime. Zato lahko vzamemo vrednostna koncepta dobro in slabo ali družbena položaja plemenit in nizkoten za temelj poimenovanja. Imena primerjalnega nazivanja pa vključujejo subjektivne ocene objekta in relativen odnos, ki je oblikovan na podlagi in skladen s to oceno, zato obsegajo relativne koncepte ocenjevanja, kot sta moder in neumen, pri čemer je subjektivno dobro, slabo, ljubezen in sovraštvo dojeta kot osnova poimenovanj. Klasifikacija v *Yin Wenzi* obsega konkretne, abstraktne in relativne koncepte, izpostavi pa tudi razmerje med konkretnimi in abstraktnimi koncepti. V "Dadao shang" na primer piše:

Dobro (*hao* 好) predstavlja skupno poimenovanje stvari; govedo je določena oblika stvari; s skupnim poimenovanjem sledimo določenim oblikam, pri čemer ne moremo priti do konca.

»Dobro« kot »ime«, ki opisuje stvari, lahko povezujemo s številnimi stvarmi, na primer dobro govedo, dober konj, dober človek, dobra knjiga ... Zato pravi, da »ne moremo priti do konca« (Lee 2012, 150–151).

To vprašanje kitajske učenosti o imenih (*mingxue* 名學) obravnava tudi znamenita trditev »beli konj ni konj (*bai ma fei ma* 白馬非馬)«, ki jo je izpostavil Gongsun Long 公孫龍. V "Bai ma lun 白馬論 (Disput o belem konju)" trdi:

Konj (*ma* 馬) je nekaj, s čimer poimenujemo obliko; belo (*bai* 白) je nekaj, s čimer poimenujemo barvo. Tisto, kar poimenuje obliko ni enako tistemu, kar poimenuje barvo. Zato pravim: „Beli konj ni konj.“⁴

Čeprav v *Yin Wenzi* piše, da »s skupnim poimenovanjem lahko sledimo določenim oblikam«, pa avtor dela *Gongsun Longzi* na podlagi načela eno ime za

4 Prevod citata je prevzet iz knjige: Rošker, Jana. 2005. *Iskanje poti: Spoznavna teorija v kitajski tradiciji (1. del – od protofilozofskih klasikov do neokonfucijanstva dinastije Song)*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, str. 113.

eno stvarnost poudarja, da so »stvarnosti«, ki jih nakazujejo različna »imena«, različne. »Beline« in »konja« nikakor ne moremo dojemati kot enaka, združitev »beline« in »konja« pa tudi ne moremo enačiti s »konjem«.

V delu *Mozi* pa najdemo naslednjo klasifikacijo »imen«: univerzalna imena (*da ming* 達名), imena vrst (*lei ming* 類名) in zasebna ali lastna imena (*si ming* 私名). Med temi se univerzalna imena nanašajo na imena, katerih ekstenzija je največja, zasebna nakazujejo imena specifičnih objektov, imena vrst pa predstavljajo imena raznovrstnih stvari med univerzalnimi in zasebnimi imeni. To pomeni postaviti dimenzije intenzije in ekstenzije koncepta kot kriterij klasifikacije.

Poleg tega je v delu *Mozi* tudi narava spoznavnega objekta postavljena kot kriterij razločevanja »imen«. Ta lahko razdelimo na tiste, ki jih poimenujemo na podlagi oblike in podobe (*yi xing mao ming zhe* 以形貌命者), ter tiste, ki jih ne poimenujemo glede na obliko in podobo (*bu yi xing mao ming zhe* 不以形貌命者). Na primer v "Da qu" lahko beremo:

Pri tistih, ki jih poimenujemo na podlagi oblike in podobe, moramo najprej poznati objekt, ki ga nakazuje, da vemo, kateri je. Pri tistih, ki jih ne poimenujemo glede na obliko in podobo, pa, čeprav ne poznamo konkretne podobe nekega objekta, ki ga ime nakazuje, lahko vseeno vemo, za katerega gre.

Tisti, ki jih poimenujemo na podlagi oblike in podobe, so spoznavni objekti, pri katerih lahko opazujemo konkretno obliko in podobo, na primer gora, grič, soba, tempelj in podobne stvari. Tisti, ki jih ne moremo poimenovati glede na obliko in podobo, pa so spoznavni objekti, katerih konkretne oblike in podobe ne moremo opazovati, na primer barva »belo« ali velikosti »velik« in »majhen«. Avtor dela *Mozi* je opazil tudi razliko med posebnostmi konceptov. Na primer v "Da qu" je zapisano:

Če je ta kamen bel, je še vedno enako bel, četudi je razbit na kose. Čeprav je ta kamen velik, pa, ko je razbit na kose, teh ne moremo enako poimenovati kot velike, saj je velik relativno poimenovanje.

Iz tega lahko vidimo, da sta imeni »velik« in »majhen«, ki se nanašata na kamen, relativni. Ime »belo«, ki zadeva barvo kamna, pa ni relativno.

Xunzi pa vpelje razlikovanje glede na količino besed in fraz ter ekstenzijo konceptov. Tako uporablja: enozložno (*dan ming* 單名) in sestavljeno ime (*jian ming* 兼名); dodatno pa razloži tudi obširno skupno (*da gong ming* 大共名) in veliko razlikovalno ime (*da bie ming* 大別名). V "Zheng ming" iz dela *Xunzi* pravi:

Potem ko je to opravljeno, v skladu s tem poimenujemo stvari: če so stvari enake, jih enako poimenujemo, če so različne, jim damo različna imena; če je enozložno ime dovolj za razumevanje, potem uporabimo to ime; če enozložno ime ne zadostuje za razumevanje, potem uporabimo sestavljeno ime. Če pri enozložnem in sestavljenem imenu ni razloga za medsebojno izogibanje, potem uporabimo skupno ime. To ne bo povzročilo škode, čeprav je skupno. Vemo, da so različne stvarnosti različno imenovane, zato je za vsako različno stvarnost vselej uporabimo drugačno ime, kar ne more povzročiti zmešnjave, kot če uporabimo za vsako enako stvarnost enako ime. Čeprav je deset tisoč stvari veliko, obstajajo priložnosti, ko jih želimo na splošno izraziti, zato jih imenujemo stvari. To, kar so stvari, je obširno skupno ime. Na podlagi tega preiskovanja stvarjem določimo skupna imena. Ta imajo spet skupna imena in tako vse dokler ne dosežemo točke, ko ne moremo več še bolj posplošiti. Potem se ustavimo. Obstajajo priložnosti, ko jih želimo delno izraziti, zato jih imenujemo ptice in zveri. To, kar so ptice in zveri, je veliko razlikovalno ime. Na podlagi tega preiskovanja stvari določimo razločevanje med njimi. Razločevane spet razločujemo, in tako vse dokler ne dosežemo točke, ko ne moremo več še bolj razločevati. Potem se ustavimo.

Tu se »*zadostovati za razumevanje*« nanaša na učinkovitost izražanja in komunikacije. »*Ko jih želimo na splošno izraziti*« in »*ko jih želimo delno izraziti*« pa nakazuje subjektivni želji oziroma zahtevi. S tem je Xunzi razložil klasifikacijo imen besed in fraz ter imen konceptov.

Iz zgornje analize imen raznih šol lahko vidimo, da klasifikacija imen vključuje kognicijo, primerjavo, klasificiranje, komunikacijo in druge dejavnike. Kriteriji klasifikacije so: kognitivne funkcije (ima obliko, je brez oblike), miselni proces (identiteta in diferenca, primerjalno nazivanje, hvala in obsojanje), intenzija koncepta (univerzalna, vrstna, zasebna) ter potreba po izražanju (enozložna, sestavljena, skupna, razlikovalna). Te funkcije in procesi so dinamični. Sledijo lahko kognitivnim subjektom, izražajo situacije iniciative, pasivnosti in interdinamike objektov ter se do neke mere spreminjajo.

2 Ravni konceptov

Funkcije »imen« so zelo kompleksne. To so lahko posamezni koncepti, ki so nastali skozi spoznavanje, kot sta neka miza ali stol. Lahko so skupni koncepti, ki obsegajo veliko predmetov, kot sta pohištvo in pisalni pribor. Lahko so tudi splošna poimenovanja, ki predstavljajo skupine konceptov, kot sta sreča in vrlina (lahko vključujeta razne vrste sreče oziroma moralnega vedanja).

»Ime« je lahko koncept z miselno vsebino, lahko pa predstavlja tudi strukturo miselnega predpostavljjanja – kategorijo (*fanchou* 範疇). V nadaljevanju bomo koncepte analizirali z vidika ravni teh.

2.1 Konkretni in abstraktni koncepti

Tako imenovani konkretni koncepti (*juti gainian* 具體概念) se nanašajo na koncepte, pri katerih se lahko vrnemo do izvornih podob konkretnih stvari, kot so miza, stol, gora, grič in druga, že prej omenjena imena oblik ter podob, pri katerih lahko v realnem svetu najdemo ustrezajoče konkretne stvari. Abstraktni koncepti (*chouxiang gainian* 抽象概念) pa nakazujejo koncepte, ki nastajajo s funkcijo abstrahiranja, kot so govedo, drobnica, zveri z rogovi, živali, živa bitja in podobno, pri katerih lahko poiščemo ustrezajoča mesta le v miselnem svetu, ne moremo pa najti konkretnih ustrezajočih objektov v realnem svetu. Oblikovanje abstraktnih konceptov je povezano z elementi »objekta«. Tu gre poleg materialnih tudi za psihične objekte, na primer »razpoloženja«, kot sta živčnost in anksioznost, »čustva«, kot so sreča, jeza, žalost in veselje, »sodbe«, kot so prijazen, pokvarjen, zli in pravilen, ter »misli«, kot so dober, slab, skladen, obraten in podobno. Skozi indukcijo specifičnih psihičnih stanj pa lahko abstrahiramo koncepte še višjih ravni. Zaradi povezanosti materije in duha abstraktni koncepti duhovnega značaja pogosto izhajajo iz materialnih stanj ali izrazov dejanj, ki jih je mogoče opazovati, kot so duhovna stanja modrosti, človečnosti in poguma, posamezna različna duhovna stanja modrosti, človečnosti in poguma pa spet izhajajo iz ustreznih različnih dejanskih izrazov delovanja. Pojav miselnih vsebin tako sloni na kombinacijah teh različnih ravni konkretnih in abstraktnih konceptov.

2.2 Skupina konceptov, sistem konceptov in koncept prvega pomena

Klasifikacijo na konkretne in abstraktne koncepte smo analizirali skozi »kognitivne« procese. Če te raziščemo z vidika vstopnih poti v »miselnost«, pa lahko ugotovimo naslednje: če želimo, da številni različni koncepti, ki vstopajo v miselni svet, sestavljajo sistematično miselnost ali teorijo, se morajo vzpostaviti povezave in razmerja odvisnosti med vsemi koncepti, v vsaki seriji odnosov odvisnosti pa obstaja koncept prvega pomena (*di-yi yi gainian* 第一意概念), ki povzema bistvo. Ko pride do dominacije koncepta prvega pomena, skupina konceptov (*gainianqun* 概念群) šele lahko tvori konceptualni sistem (*gainian tixi* 概念體系). Kot na primer zapiše Tang Junyi (Tang Junyi) 唐君毅 v delu *Zhongguo zhexue yuanlun: Yuan dao* 中國哲學原論：原道 (Teoretska izhodišča kitajske filozofije: Izvorni dao), v Konfucijevi (kit. Kongzi 孔子) miselnosti

koncept prvega pomena predstavlja »človečnost (*ren* 仁)«, v miselnosti iz dela *Mozi* pa »pravičnost (*yi* 義)«. ⁵ Fung Tat Man (Feng Dawen) 馮達文 s pomočjo teorije oblikovanja vrlin, ki zagovarja »znanje (*zhi* 知)« in »voljo (*zhi* 志)«, teorije o sferah (*jingjie* 境界), ki poudarja »čustva (*qing* 情)«, teorije izkušanja znanja, ki se posveča »funkciji (*yong* 用)«, in drugih načinov formulacije ter tudi s pomočjo metode koncepta prvega pomena razpravlja o različnih stadijih razvoja konfucijanskega nauka v času dinastij Song 宋 (960–1279), Ming 明 (1368–1644) in Qing 清 (1644–1911) (Fung 1997, 93–341). Vendar pa je teoretska konstrukcija koncepta prvega pomena povezana z razumevanjem razlagalca in načinom njegove teoretske rekonstrukcije. Na primer v moističnem nauku koncept prvega pomena vključuje tri različne nazore, in sicer osrednje teorije o »nebu in duhovih (*tian gui* 天鬼)«, »vseobsegajoči ljubezni (*jian'ai*)«, »pravičnosti (*yi*)« in podobno (Cui 1997, 88–111). Zatorej v procesu preoblikovanja iz skupine konceptov v konceptualni sistem lahko obstaja v miselnem svetu razlagalca nekaj pomembnih konceptov, ki v njegovih mislih medsebojno tekmujejo. Tako imenovana skupina konceptov se nanaša na skupino, v kateri je nekaj pomembnih konceptov dojetih kot vodilnih in ki je sestavljena iz še ne sistematiziranih elementov miselnosti; koncept prvega pomena pa je osrednji teoretski koncept teksta, ki ga rekonstruira razlagalec. Na podlagi tega koncepta prvega pomena so povzeti odnosi med raznimi koncepti in nadalje povezovani v eno sistematično miselnost, kar povzroči, da se skupina konceptov pretvori v konceptualni sistem. Skupina konceptov je predhodnica konceptualnega sistema, konceptualni sistem pa je sistematična miselnost, v kateri je koncept prvega pomena dominanten. Obstaja v miselnem svetu razlagalca. Skozi izražanje, povezovanje in pogovor se postopoma univerzalizira ter postane model razumevanja ene šole oziroma ene struje.

2.3 Vsebinski koncepti miselnosti in koncepti predpostavljene strukture miselnosti

Tako imenovani vsebinski koncepti miselnosti (*sixiang neirong gainian* 思想内容概念) se nanašajo na koncepte, ki odsevajo subjektivno spoznavanje, mišljenje, občutja, odzive in podobno, vključujejo pa konkretne, abstraktne in druge koncepte; kar pa zadeva koncepte predpostavljene strukture

5 Pod konceptom »človečnosti« konfucijanske šole (*rujia* 儒家) so med seboj povezani: zvestoba (*zhong* 忠), zaupanje (*xin* 信), obrednost (*li* 禮), modrost (*zhi* 智), pogum (*yong* 勇) in drugi koncepti. Pod prevlado koncepta »pravičnosti« moistične šole (*mojia* 墨家) pa so: vseobsegajoča ljubezen (*jian'ai* 兼愛), nenapadanje (*feigong* 非攻), ekonomiziranje potrošnje materialnega bogastva (*jiyong* 節用), nasprotovanje glasbi (*feiyue* 非樂) in drugo. Glej poglavji "Kongzi zhi ren dao 孔子之仁道 (Konfucijeva pot človečnosti)" in "Mozi zhi yi dao 墨子之義道 (Mozijeva pot pravičnosti)" v Tang Junyijevem delu (Tang 1973, 71, 173).

miselnosti (*sixiang yushe geju gainian* 思想預設格局概念), ti predstavljajo »kategorije (*fanchou*)«. Chang Tung-sun (Zhang Dongsun) 張東蓀 pravi:

Kategorija je seveda ravno koncept. Konceptov je več vrst in med njimi obstaja tako imenovani najvišji koncept. Vsaka od raznih disciplin lahko skupek svojih raziskovalnih rezultatov oblikuje v en ali dva koncepta, kar je ravno tako imenovani najvišji koncept ... Moramo pa vedeti, da kategorija nikakor ni rezultat raziskovanja, ampak je, ravno nasprotno, vnaprej vzpostavljena v času raziskovanja (Chang 2014, 217).

Chang Tung-sun meni, da imajo vsi jeziki takšno strukturo tihega strinjanja, kar je v miselnosti ravno kategorija. Na primer v delu *Lunyu* 論語 (*Razprave*) lahko beremo: »*Ali nista filialna spoštljivost in bratska pokornost osnova vseh humanih dejanj?*« Tu najdemo tri koncepte: »filialna spoštljivost in bratska pokornost (*xiao ti* 孝悌)«, »človečnost« ter »korenine, izvor ali osnova (*ben* 本)«. Tu »filialna spoštljivost in bratska pokornost« ter »človečnost« predstavljata koncepta posledice, »korenine, izvor ali osnova« pa koncept predpostavljene strukture, tj. kategorije. Najprej torej vzpostavi, da obstajajo korenine, izvor ali osnova (*ben*) in vrh (*mo* 末), s čimer regulira oziroma določa razmerje med človečnostjo in filialno spoštljivostjo ter bratsko pokornostjo. Chang Tung-sun je v kitajski miselnosti našel 18 skupin in 36 kategorij.⁶ Poleg tega je Zhang Liwen 張立文 mnenja, da se kategorija nanaša na koncept, ki odseva najbolj splošno določenost objektivnih stvari in da nakazuje temeljne koncepte vsake discipline, ne pa vseh konceptov (Zhang 1989, 6–7). Meni, da v strukturi kitajske logike najdemo 3 velike, 9 srednjih in 25 malih kategorij, s katerimi razloži razvoj zgodovine kitajske filozofije. Strukturiran sistem logike kitajske filozofije, ki ga izpostavlja, vsebuje tri velike kategorije: kategorija narave podob (*xiangxing* 象性), kategorija stvarnosti (*shixing* 實性) in kategorija praznine (*xuxing* 虛性). Te nadalje vključujejo 9 kategorij: podoba-podoba, podoba-stvarnost, podoba-praznina; stvarnost-podoba, stvarnost-stvarnost, stvarnost-praznina; praznina-podoba, praznina-stvarnost, praznina-praznina. Pod temi pa je spet vključenih 25 kategorij: pet faz (*wu xing* 五行), nebo (*tian* 天), *qi* 氣, *dao* 道, esenca-funkcija (*ti-yong*) in druge (Ibid., 56–57). Ta kategorialni sistem poskuša uporabljati, da bi povzel kompleksne konotacije

6 Chang Tung-sun je našel 18 skupin binarnih kategorij: prisotnost-odsotnost (*you-wu* 有無), identiteta-diferenca (*tong-yi* 同異), korenine, izvor ali osnova-vrh (*ben-mo* 本末), polnost-praznina (*shi-xu* 實虛), lasten-drug (*zi-ta* 自他), ločevati-združevati (*fen-he* 分合), znotraj-zunaj (*nei-wai* 內外), vodilni-podrejeni ali voditi-slediti (*zhu-cong* 主從), začetek-konec (*shi-zhong* 始終), prej-potem ali spredaj-zadaj (*xian-hou* 先後), skladno-nasprotno (*shun-ni* 順逆), odstopanje-norma (*li-chang* 離常), nasprotovati ali krožiti-obnoviti (*fan-fu* 反復), pozitivno-negativno (*zheng-fu* 正負), zgoraj-spodaj (*shang-xia* 上下), javno-zasebno (*gong-si* 公私), esenca-funkcija (*ti-yong* 體用), subjekt-objekt (*neng-suo* 能所) (Chang 2014, 225).

celotne kitajske filozofije, kajti v osnovi meni, da starodavna kitajska filozofija že ima svojo logično strukturo, ta struktura pa je ravno predpostavka, da lahko sistem obstaja. Poleg tega sistem spet predstavlja nujen razvoj strukture, zato je razkritje celotne strukture lahko vzpostavi sistem. Logična struktura kitajske filozofije je sestavljena iz raznih prej omenjenih kategorij.

Kategorija ali strukturni koncept se razlikuje od koncepta prvega pomena, ki ima funkcijo, da se skupina konceptov, ki ji dominira, integrira v strukturo enega pomena. To tudi pomeni, da je vsak koncept v skupini konceptov neposredno ali posredno povezan s konceptom prvega pomena, kar tvori pomenske konotacije strukture vodilnega in podrejenega. Kategorije so vsi strukturni koncepti v nekem pomenskem sistemu, vendar pa ima ta sistem samo en koncept prvega pomena. Tako je v primeru kategorij daoistične šole (*daoja* 道家), kot so prisotnost-odsotnost (*you-wu*), korenine, osnova ali izvor-vrh (*ben-mo*), začetek-konec (*shi-zhong*) in prej-potem ali spredaj-zadaj (*xian-hou*), »dao« pri vseh dojet kot koncept prvega pomena. Po drugi strani pa ima koncept prvega pomena tudi značaj kategorije in predstavlja skupno vozlišče, ki dominira vse strukturne koncepte, vse kategorije pa so z različnih strukturnih položajev in na različne načine medsebojno povezane s konceptom prvega pomena. Tako so na primer pri moistih korist-škodovanje (*li-hai* 利害), javno-zasebno (*gong-si*) in združevanje-ločevanje (*jian-bie* 兼別) medsebojno povezane s »pravičnostjo«.

2.4 Razlikovanje vsebine in ravni polisemantičnih konceptov

Gledano z vidika izražanja situacij, kjer izrazimo z »enim imenom več stvarnosti« in v katerih uporabimo »enako ime, ki ima različne izraze (*tong ming yi wei* 同名異謂)«, je nek koncept lahko sestavni element skupine konceptov, lahko pa je tudi koncept prvega pomena; lahko je koncept, ki odseva miselno vsebino in je morda tudi ime ene kategorije, zato je moramo v različnih kontekstih in povezanih témah potrditi njegov položaj. Med temi je koncept prvega pomena pogosto reprezentativen koncept, ki odgovarja na nek niz filozofskih vprašanj, kot so: kaj je izvor vesolja, kako se vse obstoječe spreminja, kakšna je smer spremembe in podobno. »Dao« predstavlja odgovor na prejšnja vprašanja in hkrati dominira mnogim konceptom, ki na ta odgovarjajo.

Kategorija je lahko, če raziskujemo z vidika njenega relativnega položaja v miselni ureditvi, vrstno ime »strukturnega vzorca (*li* 理)«; v spoznavnem procesu lahko konkretne koncepte abstrahiramo in klasificiramo, na primer rastline, živali, živa bitja, stvari in podobno; lahko klasificiramo še koncepte duhovnega značaja, na primer: živčen, neodločen, anksiozen, otožen in

podobno; tudi »strukturne vzorce« v razvoju in spreminjanju fenomenov lahko nadalje razumevamo in klasificiramo ter jim nadenemo imena. Na primer: *dao*, vrlina (*de* 德), nebo (*tian*), značaj (*xing* 性), zavest ali um (*xin* 心), *qi* in podobno. Kategorija se razlikuje od vsebinskih konceptov miselnosti in je strukturni koncept, pri čemer struktura odraža pomenski ustroj, ki mora biti racionalen (dob. skladen s strukturnim vzorcem), zato je kategorija pogosto ime nekega »strukturnega vzorca«. Zaradi različnih razumevanj in načinov klasifikacije strukturnih vzorcev v raznih strujah tudi imena kategorij v različnih šolah in strujah niso povsem enaka.

Kako naj torej soočeni s to situacijo urejamo miselne sisteme v zgodovini kitajske filozofije ter razumevamo načine razvoja miselnih poti raznih šol in struj? Lahko poskusimo z analizo, izgradnjo in integracijo »miselnih enot (*sixiang danwei* 思想單位)«. »Miselna enota« je smiselna oziroma pomembna miselna situacija, oblikovanje te pa pomeni objektivne stvari v okoliščinah spoznavanja preoblikovati v subjektivno miselno situacijo oziroma razumevanje objektivnih zapisov v tekstu v lastno razlago. Vendar pa »miselna enota« ne predstavlja ohlapne miselne vsebine, temveč pomembno smiselno miselno situacijo, ki pa je »pomembna«, ker miselna vsebina te vključuje nekatere temeljne ključne elemente: kaj obstaja (fenomen), kaj je (položaj), zakaj (razlog), kakšen razvoj sledi (pričakovanje), kako naj bi oziroma moramo ukrepati (reševanje). Torej, vsebina miselne situacije mora bolj ali manj odgovarjati na teh nekaj prej naštetih vprašanj (Lee 2017b, 79–80). V odgovorih na ta vprašanja lahko razločimo »miselno enoto«. Razumevanje fenomenov in miselni položaj predstavljata »konstruiranje situacije (*qingjing gouzuo* 情境構作)«, razlog, pričakovanje in reševanje pa »ukvarjanje s situacijo (*qingjing chuli* 情境處理)«, pri čemer »ukvarjanje s situacijo« včasih zgolj pomeni pojasniti razlog, razlagati, zakaj je fenomen tak, ni pa nujno razpravljati v luči pričakovanega razvoja. »Konstruiranje situacije« in »ukvarjanje s situacijo« združena ustrezata »harmoniziranju situacije (*qingjing ronghe* 情境融合)« (Lee 2017a, 43). Te tri tendence tvorijo »miselno enoto«. Zato lahko z metodo povezanih vprašanj in odgovorov oziroma niza vprašanj in odgovorov izrazimo eno »miselno enoto«.

»Miselna enota« pripomore k razločevanju pomenov skupine konceptov, kajti koncept prvega pomena je pogosto odgovor na neko izvorno vprašanje oziroma predstavnik, ki odgovarja skupini konceptov. Slednje pa pod prevlado koncepta prvega pomena ločeno pripadajo različnim kategorijam, strukturnim vzorcem različnih ravni ali tipov in skozi razmerja v nizih vprašanj in odgovorov tvorijo konceptualne sisteme. Tako enota miselnosti pri vsaki šoli pripomore k razvoju koncepta prvega pomena, poleg tega pa lahko najdemo

koncepte predpostavljene strukture oziroma obstoj njenih teoretskih kategorij. Nadalje se skozi gradacijo strukturnih vzorcev približamo objektivnosti in univerzalnosti. Skozi razne temeljne ključne elemente »miselne enote« lahko preverimo položaj in funkcijo nekega koncepta v miselnem svetu. V nadaljevanju bomo skozi študijo zgodovine kitajske filozofije raziskali funkcije in omejitve konceptualnega prenašanja v filozofskem mišljenju (*gainian zaidi zhexue sixiang* 概念載遞哲學思想).

3 Funkcije in omejitve konceptov

Če hočemo raziskati funkcije konceptov, moramo najprej razumeti značilnosti »imen«, ki jih lahko skozi analizo raziskav šole nomenalistov in disputantov ločimo na: referenčno naravo (*zhishexing* 指涉性), značaj konvencije (*yuedingxing* 約定性), značaj začrtanja sveta (*jiedingxing* 界定性), interaktivnost (*hudongxing* 互動性), značaj povečevanja (*zengzhangxing* 增長性), nejasnost (*hanhuxing* 含糊性) in podobno (Lee 1992, 195–198). Sledi preprosta razlaga le-teh:

1. Referenčna narava (*zhishexing*) imen se nanaša na to, da morajo biti »imena« povezana s »stvarnostjo«, saj šele tako postanejo smiselna. Povsem neodvisen simbol ne zadostuje za nastanek »imena«. Na primer »ime« »konj« nakazuje »stvarnost« »konja«.
2. Značaj konvencije (*yuedingxing*) nakazuje, da morata referenčna funkcija in izrazna vloga imena upoštevati skupni dogovor, da šele lahko dobimo značaj konvencije. Ta pa ima pogosto določene meje. Na primer v poglavju "Zheng ming" iz dela *Xunzi* piše: »Imena nimajo inherentne ustreznosti, ampak so bila z dogovorom imenovana. Ko je dogovor določen in se navada ustali, se imenuje ustrezno, če pa se razlikuje od dogovora, potem se imenuje neustrezno.«
3. Narava začrtanja sveta ali definiranja (*jiedingxing*) kaže na to, da imajo pomen in konotacije »imena« določen obseg. Po eni strani razkriva spoznavni objekt, po drugi strani pa tega tudi zamejuje. Na primer: »Ne moremo se je naučiti, ne moremo je ustvariti, pa vendar se nahaja v človeku in se imenuje izvorna narava (*xing* 性).« Tako je Xunzi začrtal pomenski svet oziroma definiral pomen koncepta »izvorne narave (*xing*).«
4. Interaktivnost (*hudongxing*) pomeni, da so »imena« skladna s spreminjanjem »stvarnosti« oziroma da preoblikovanje tega, kar izražajoči imenuje, povzroči, da se pomeni imen spreminjajo. Na primer, če pogledamo ime »sam, svoj ali lasten (*ji* 己)« v Konfucijevih trditvah »izvajanje človečnosti je odvisno od človeka samega (*ji*)« ter »premagaj sebe (*ji*) in se

- vrni k obrednosti*«, so konotacije tako »imenovanega« različne. Prvi »ji« se nanaša na moralni subjekt, drugi pa na subjekt, ki ima želje.
5. Značaj povečevanja (*zengzhangxing*) se nanaša na to, da se lahko skozi dejansko rabo pri pomenih nekaterih imen zgodi, da se skladno s potrebami uporabnika neprenehoma povečujejo njihove konotacije. Na primer v poglavju "Zheng ming" iz dela *Xunzi* lahko beremo: »To, kar je v človeku in ta lahko (*neng* 能) uporabi, se imenuje vrojena zmožnost (*neng*). Vrojena zmožnost združena z uporabo v neki situaciji pa se imenuje obvladanje (*neng*).« Tu se »*neng* (moči, zmožen, sposobnost in podobno)« nanaša tako na pomen obvladanja kot tudi na pomen uporabe.
 6. Nejasnost (*hanhuxing*) pa nakazuje na to, da skozi dejansko uporabo lahko pride do situacij, v katerih imamo »enako ime z različnimi izrazi« in »različna imena z enakim izrazom«, ali pa kadar v povezanih témah ime ni zadostno vključeno, zaradi česar ne moremo določiti njegovega pomena. Na primer pri konfucijanski šoli sta si »pravičnost (*yi*)« in »korist (*li* 利)« v nasprotju, v poglavju "Jing shang" moističnega kanona pa je »pravičnost (*yi*)« razložena ravno kot »korist (*li*)«. »Korist (*li*)« pa lahko v različnih kontekstih kaže na zasebni interes ali korist (*sili* 私利), javni interes ali korist (*gongli* 公利), veliko korist (*dali* 大利) in podobno, kar ustvarja nejasnost tega imena (*li*).

Vloge konceptov so odvisne od funkcij predstavljanja stvari, zaobseganja in prenosa pomenov, operativnega mišljenja, povezovalnih razprav in podobno. Te bomo raziskali skozi miselnosti dveh šol, moistične in Xunzijeve.

3.1 Funkcije konceptov

3.1.1 Predstavitev stvari in zaobseganje pomenov

V "Xiao qu" iz dela *Mozi* je zapisano: »Z imeni izražamo, prikazujemo ali odsevamo stvarnost, s stavki ali sodbami izražamo ideje, z nauki ali teorijami izluščimo razloge.« »Ime« v »z imeni izražamo, prikazujemo ali odsevamo stvarnost« predstavlja simbol »stvarnosti«; po drugi strani pa je »ime« tudi koncept. Slednji ne le, da lahko odseva »stvarnost stvari«, lahko tudi razkriva odnose in rezultate primerjave med stvarmi. Med stvarmi so podobnosti in razlike. Podobne zberemo v eno vrsto, ki ji lahko nadenemo eno »ime«. V trditvi »z imeni izražamo, prikazujemo ali odsevamo stvarnost« je pojasnjeno, »kaj obstaja« v situaciji objekta.

Razlog za to, da koncepti lahko nosijo oziroma zaobsegajo pomene je, da se poleg objektivnosti, skupnega značaja ter konvencionalnosti besed in fraz na

področju kognicije nanašajo tudi na načine organizacije besed in fraz, torej na slovnična vprašanja in so podrejeni konvencionalnosti stavkov. Nastanek konceptov v miselnem svetu izvira iz kognicije in mišljenja. Poznamo položaje konceptov na različnih ravneh, kot so vsebinski koncept, strukturni koncept, koncept prvega pomena in podobno. Medsebojna razmerja povezanosti med koncepti, predstavljivost notranjih in zunanjih objektov z različnimi koncepti ter drugi dejavniki omogočijo, da lahko koncepti nosijo pomen.

3.1.2 Prenášanje pomenov

Medsebojna razmerja povezanosti med koncepti se nanašajo na to, da lahko stavki ali sodbe (*ci*), ki so sestavljene iz dveh ali več imen, nosijo pomene spoznavanja, izkušenj, sodb in še česa tistega, ki jih izraža. Kajti oblikovanje »imen« se nanaša na spoznavno funkcijo; funkcija »imen« je lahko nakazovanje stvarnosti in izražanje; poleg tega lahko skozi organizacijo »več imen« tvorimo »stavke ali sodbo«. Na primer v "Xiao qu" je zapisano: »S stavki ali sodbami izražamo ideje.«, v "Jing shang" pa »Razbiranje pomena ob poslušanju (govora) je umsko opazovanje.« ter »Razumevanje povedanega in izražanje stališč je umsko razpravljanje (*bian* 辯)«. Tu lahko vidimo, da se umsko opazovanje in razpravljanje izražata skozi stavke. »S stavki ali sodbami izražamo ideje« torej pojasnjujemo, »kaj je« ta situacija ali določen objekt v situaciji, vsebino razlage pa lahko analiziramo in izpostavimo kot koncept vsebovane predpostavljene strukture – kategorijo. Ker imamo ljudje enako anatomijo možganov in podobno strukturo miselnega sveta, so tudi koncepti različnih kategorij, ravni in položajev analogni. Hkrati pa glede pomenov, ki jih prenaša skupina konceptov, velja, da poleg pomenov, ki nakazujejo poimenovanje vsakega imena in fraze, ta konceptualna skupina kot »ena celota«, kakršna je izkušana s strani izražajočega, lahko vključuje tudi njegove pomene skupine konceptov. Bralec v knjigi *Laozi* 老子 lahko v primeru skupine konceptov *dao*, (katerega je) mogoče izreči (*ke dao* 可道), večni *dao* (*chang dao* 常道), vračanje ali krožno gibanje (*fan* 反), umirjen ali izmikajoč se (*yi* 夷), redek ali neslišen (*xi* 希), drobcen ali subtilen (*wei* 微), prisotnost (*you*), odsotnost (*wu*) in podobno, razumeva pomene tako, da preseže in se osvobodi razumskih meja ter prehaja od spoznavanja do dožemanja. Torej skupina konceptov morda prenaša zunajjezikovne pomene.

3.1.3 Operativno mišljenje in povezovalne debate

Citat »z nauki ali teorijami (*shuo*) izluščimo razloge« razlaga »zakaj«, torej razmerja vzrokov in posledic med situacijami oziroma med elementi v situaciji.

Imena, stavki in teorije zadevajo razpravljanje (*bian*), vsi pa so sestavljeni iz konceptov. »Razpravljanje« lahko razkrije, »kako bo (deloval)« subjekt in subjektovo perspektivo ter sklepanje glede razvoja situacije, torej tega, »kako bo«. Skozi to, kar sestavlja koncepte, tj. imena, stavki, teorije in razpravljanje, se lahko prenašajo pomeni človekove kognicije, izkušanja, odzivanja, poskušanja, dejanj in podobno. V subjektivem miselnem svetu miselne operacije predstavljajo tudi izvajanja s pomočjo metod konceptov, besed in fraz, argumentacije, vprašanj in odgovorov in podobno. Kadar so med različnimi subjekti (ljudmi) mnenja različna, komunikacija poteka skozi argumentacijo in razpravljanje, s čimer se doseže cilj. Kot na primer pravi Xunzijeva teorija o pravilnosti imen iz poglavja "Zheng ming" v delu *Xunzi: »Imena pomenijo z dogovorom povezovati več stvarnosti.«* Xunzi je mnenja, da so »imena« poimenovanja »stvarnosti«, ki pripadajo isti vrsti. V procesu izražanja narava imena predstavlja prav stvarnost, ki odseva stvar, prvotna vloga imena pa je določena v trditvi »z imeni izražamo, prikazujemo ali odsevamo stvarnost«. Z nakopičenjem mnogih imen lahko oblikujemo stavke in članke, s čimer dosežemo izmenjavo miselnosti med ljudmi. Skozi operacije konceptov v človeškem miselnem svetu je nekaj modrecev formuliralo različna imena, s katerimi označujemo različne stvari in situacije, nato pa so razložili ljudi na plemenite in navadne, višje in nižje družbene sloje ter identiteto in diferenco raznovrstnih objektov. Tako je šele lahko prišlo do medsebojnega povezovanja oziroma komunikacije in razumevanja človeške volje ter miselnosti in skupne zadeve vseh ljudi so se lahko šele s sodelovanjem zaključevale. Če na svetu ne bi bilo »imen« ali če bi »imena« sicer obstajala, pa vseeno ne bi bilo mogoče komunicirati, bi lahko bilo tako kot pravi Xunzi:

Če različni ljudje medsebojno spoznavajo njihove različne ideje ter če pri različnih objektih imena in stvarnost kaotično pomešajo, plemenit in nizkoten položaj nista razjasnjena, identiteta in diferenca pa nista razločevani. Tako bo zagotovo pri volji in v mislih zaradi nerazumevanja prišlo do težav, stvari pa bodo zagotovo trpele zaradi težav in opuščanja.

Gledano z vidika »razločevanja med identiteto in diferenco (*bian tong yi* 辨同異)« imajo »imena« vlogo, da pripomorejo h kogniciji in mišljenju; če gledamo z vidika »razjasnjevanja plemenitih in nizkotnih (*ming gui jian* 明貴賤)«, pa lahko o funkcijah v realnem svetu ugotovimo, da imajo »imena« tudi vlogo na področju politične etike, z vidika »razumevanja volje in miselnosti (*zhi yu* 志喻)« pa komunikacijski učinek.

Specifični koncepti imajo svoje pomene, povezave med koncepti tvorijo pomene stavkov in fraz, veliko stavkov in fraz pa razkriva skupino konceptov, ki

ima v dinamičnem kontekstu tudi pomene te skupine konceptov kot celote. Funkcije konceptov se na različnih ravneh medsebojno podpirajo in tudi omejujejo.

3.2 Omejitve konceptov

3.2.1 Segmentacija imen

Wang Bi 王弼 v *Laozi zhilüe* 老子指略 (*Osnutek predstavitve Laozija*) pravi:

Imena morajo biti razločevana, poimenovanja (cheng 称) morajo imeti razlog. Če so imena razločevana, pa ne morejo zaobjeti vsega, kar naj bi označevala; če obstaja razlog, pa poimenovanja ne obsegajo celotnega pomena. Če z imenom ne moremo zaobjeti vsega, potem se precej razlikuje od resnice; če ne obsegajo celotnega pomena, pa ne moremo uporabljati imen.

Konotacije koncepta »imen« izvirajo iz človekovega spoznavanja in razumevanja, človekovo spoznavanje ne more doumeti vsakega detajla vsega zaobjetega, razumljeni fenomen pa tudi ne more predstavljati celote z vsemi spreminjajočimi se plastmi. »Poimenovanje« je izraz subjektivnega pomena; ta vključuje razumevanje odnosov vzroka in posledice med raznimi objekti v spreminjajočem se fenomenu. Ker pa fenomen ni razumljen v celoti in ker odnosov vzroka in posledice v tem tudi ni mogoče zamejiti, zato kognitivni subjekt, ki opazuje, »kaj obstaja«, to izraža z »imeni«, torej razčlenjuje kontinuirane fenomene ter predstavlja dinamične kontinuirane objekte na fragmentaren statičen način. Tovrstna kognitivna segmentacija tudi vodi v fragmentarnost oblikovanega koncepta. Če se opazovanja tega, »kaj obstaja« v primeru nekega fenomena, razlikujejo drugo od drugega, to pomeni, da konstruiranje in razumevanje situacije s strani različnih subjektov verjetno ne bo povsem enako. Če se opazovanja »fenomena (*shi* 事)«, torej tega, »kaj obstaja«, razlikujejo, pa najbrž tudi razumevanja »strukturnega vzorca v fenomenu (*li* v *shiju*)« ne bodo enaka, kar pa bo verjetno vplivalo na to, da bodo razlike v miselnem položaju do celote fenomena oziroma do tega, kaj »so« ljudje, dogodki in stvari v fenomenu.

3.2.2 Omejitve izražanja metafizičnih pomenov

V prvem poglavju *Laozija* piše: »*Dao*, ki ga je mogoče izreči, ni večni *dao*. Ime, ki ga je mogoče imenovati, ni večno ime.« Metafizičnega »*daota*« ni mogoče popolnoma izraziti z »imenom«. Razlog leži v tem, da nastanek imen pogosto

izvira iz stvari in fenomenov v izkustvenem svetu, »dao« pa je dojet kot izvor vsega obstoječega v izkustvenem svetu, kot načelo delovanja premene, ki presega nebo, zemljo in vse obstoječe; je nekaj, za kar ni mogoče najti vseh ustreznih konotacij, s katerimi bi lahko povzeli tisto, kar bi bilo zaželeno pri tem izraziti. Glede omejitve izražanja metafizičnih pomenov »imen« pa Feng Youlan pravi:

Pozitivna (*zheng* 正) in negativna (*fu* 負) metoda nikakor nista v protislovju, ampak se medsebojno dopolnjujeta in nastajata. Popoln metafizični sistem bi se moral začeti s pozitivno metodo, končati pa z negativno. Če se ne more končati z negativno metodo, ne more doseči najvišjega vrha filozofije. Če pa se ne začne s pozitivno metodo, ima kot esencialna jasna filozofska miselnost manko (Feng 2001, 288).

108

Če razločujemo imena in analiziramo strukturne vzorce, ima ta pozitivna metoda omejitve, in potrebujemo podporo drugih metod. Kako pa naj operiramo s Feng Youlanovo tako imenovano »negativno metodo«? Gao Chenyang 高晨陽 izpostavlja:

Feng Youlanova tako imenovana ‚negativna metoda‘ je ravno vrsta intuitivnih metod, ki jih lahko delimo na ‚metodo afirmacije jezika skozi njegovo negacijo (*yi yan qian yan fa* 以言譴言法)‘ in ‚metodo od učenja do razumevanja (*you xue er wu fa* 由學而悟法)‘. ‚Negativna metoda‘ se predvsem nanaša na ‚metodo afirmacije jezika skozi njegovo negacijo‘ (Gao 2000, 143–144).

To pomeni izražati se tako, da s pomočjo negativne metode zakrivanja in uporabo negacije stvari, ki jih »ime« nakazuje, razlagamo, kaj objekt ni, in tako razkrijemo, kaj ta je; kot v primeru (slikarske) tehnike, pri kateri zasenčimo luno z oblaki, da bi jo poudarili.

3.2.3 Konceptov ni mogoče sinhronizirati s povzdigovanjem racionalnih kriterijev

V procesu razlaganja tekstov in izvajanja raziskav obstajajo štirje različni racionalni kriteriji: kognicije, razumevanja, razlage in dokazovanja (Lee 2016, 1). »Racionalni kriterij kognicije« se nanaša na to, da človek dojema »strukturne vzorce«, ki povzemajo njegovo kognicijo in izkušnje, kot kriterij. »Racionalni kriterij razumevanja« predstavlja racionalni kriterij, ki vključuje razumevanje izvornih filozofskih tekstov. »Racionalni kriterij razlage« ljudje postavijo potem ko razumejo te izvorne tekste. Gre za racionalni kriterij pojasnjevanja in usmerjanja k pravilni razlagi objekta. »Racionalni kriterij dokazovanja«

pa se nanaša na povezovanje kognicije, razumevanja in razlage, ki je odvisno od vzpostavljenega temeljnega kriterija merjenja. Razlikujemo tri vzorce: dokazovanje s fizičnimi dokazi, dokazovanje s citati in dokazovanje z argumentiranjem.

Racionalni kriteriji so se oblikovali, ker moramo razmišljati s pomočjo jezika in konceptov. Jezik izvira iz kognicije, ta pa iz razčlenjevanja kontinuiranih fenomenov in relativnih delnih pogledov na celoto. Če gledamo z vidika spoznavajočega, je pri vsakem človeku inercija razčlenjevanja kontinuiranih fenomenov drugačna. Gledano z vidika izražajočega pa iskanje ustreznega koncepta ter besed ali fraz restrukturira objekte, ki jih zaznamo, nato pa so izbire in tudi načini izražanja različni. Z vidika prejemnika sporočila pa se jezik preoblikuje v miselno situacijo, ki se razlikuje od procesa vračanja k nastajanju prvotnega fenomena, kar je povezano z našimi predhodnimi izkušnjami preoblikovanja enakega jezika. Vse te »razlike« so povezane z racionalnimi kriteriji (Ibid., 16). Ker imajo »imena« značaj začrtanja sveta (*jiedingxing*) in referenčno naravo (*zhishexing*), to povzroči, da imajo konotacije koncepta subjektivne omejitve. Čeprav skozi objektivizacijo značaja konvencije (*yuedingxing*) določimo omejitve, kar povzroči, da so konotacije konceptov čim bolj jasne, pa jih lahko uporabimo le pri dokazovanju z argumentiranjem in delnim citiranjem v skladu z »racionalnim kriterijem dokazovanja«. Če bi pri dokazovanju s fizičnimi dokazi uporabili koncepte kot orodje, pa ne bi mogli doseči racionalnega kriterija dokazovanja s fizičnimi dokazi. V tem primeru se moramo raziskovanja lotiti pri zunajjezikovnih pomenih dinamičnih skupin konceptov.

Da bi se izognili omejitvam, ki jih ustvarja razčlenjenost »imen«, in se vrnili h kontinuiteti spreminjanja fenomenov, v kitajski filozofiji obstaja mnogo kategorij, ki predstavljajo binarne koncepte, kot so korenine, izvor ali osnova-vrh (*ben-mo*), esenca-funkcija (*ti-yong*), *dao*-pripomoček (*dao-qi* 道器), gibanje-mirovanje (*dong-jing* 動靜), eno-več (*yi-duo* 一多), *yin-yang* 陰陽 in podobno. Oblikovanje relativnih konceptov vključuje celoto, spremembe, transformacije pogledov, integracijo stališč in druge kognitivne procese, pri čemer dobimo binarne koncepte. Če pristopamo zgolj z vidika predstavljanja »konceptov«, ne glede na to, ali gre za posamezne koncepte ali binarne kategorije, ti niso dovolj za pojasnjevanje vsebine filozofske miselnosti, temveč moramo skozi kompozicijo elementov teh konceptov oblikovati konceptualni sistem, ki šele zadostuje za zaobjemanje in prenašanje vsebine filozofske miselnosti. Način izražanja konceptualnega sistema pa lahko pogosto pretvorimo v nekaj temeljnih oblik vprašanj in odgovorov, kot so: kaj obstaja, kaj je, zakaj, kako, kako bi morali, kako bomo postopali in podobno.

Zatorej se je pri imenu vsakega koncepta oziroma kategorije treba vrniti k izvoru in ga povezati s situacijskim kontekstom, iz katerega je izšlo, še zlasti s situacijo položaja njegovega »strukturnega vzorca«, kar pomeni vrnitev k izvoru »sfere strukturnega vzorca«. Tako šele lahko razumemo celostne konotacije kitajske filozofije.

4 Razmerje med koncepti in filozofsko teorijo

Skozi zgornje raziskovanje smo spoznali oblikovanje in klasifikacijo konceptov, koncepte različnih ravni, odnose med konceptualnimi skupinami, konceptualnim sistemom, konceptom prvega pomena in miselno enoto ter funkcije in omejitve konceptov. Med temi miselna enota predstavlja prav element filozofske teorije, ki jo lahko analiziramo, skozi razmerje med koncepti in miselno enoto pa nam lahko pomaga pri razumevanju odnosov med koncepti in filozofsko teorijo.

Kaj imenujemo teorija? Teorija je teorija, ker tisti, ki jo razvijejo, raziščeje spreminjajoče se fenomene in poiščeje zakonitosti v teh. Lahko jo sistematično izrazimo z govorom in pisanim jezikom. Tako ustroj teorije vključuje nekaj glavnih temeljnih predpogojev teorije (Lee 2003, 211):

1. Opiše raziskovane fenomene. (Kaj obstaja? Kaj je?)
2. Razloži razmerja vzrokov in posledic med objekti fenomena (etika, koristi in škoda, struktura ...). (Zakaj?)
3. Domneva o prihodnjem razvoju situacije fenomena. (Kako /bo/?)
4. Obravnava ali rešuje problem, ki je bil opažen v fenomenu. (Kako bi morali? Kako bomo /delovali/?)

Kitajska filozofija je učenost, ki raziskuje »strukturne vzorce (li)« vesolja in človeškega življenja. »Li« izvorno pomeni vzorec oziroma linije v žadu. Žad je treba obdelati glede na njegove črte oziroma strukturo, zato samostalnik »li« pomeni red, ureditev in urejenost. Kot piše v poglavju "Ru xiao 儒效 (Učinki konfucijanske učenosti)" iz dela *Xunzi*: »Oh, urejen je, urejen! Kajti pozna zakonitosti reda (li).« Poleg tega pa glagol »li« pomeni rezati in polirati žad. Kot na primer lahko beremo v "He shi 和氏 (Gospod He)" iz dela *Han Feizi 韓非子*: »Kralj je ukazal oblikovalcu žada, naj zreže ter spolira (li) neobdelan žad (pu), in tako je dobil dragocen zaklad.« V tretjem poglavju "Qin ce 秦策 (Zapisi o državi Qin)" iz dela *Zhanguo ce 戰國策* (Zapisi iz obdobja Vojskujočih se držav) pa je zapisano: »Ljudje v državi Zheng imenujejo tisti žad, ki ni obdelan (li), pu.« Če ta pomen razširimo na čase, ko se soočamo z izgubo reda oziroma z neredom v situacijah in fenomenih, obsega tudi pomene, kot so urejati,

voditi, upravljati in podobno. V poglavju "Da qu" iz dela *Mozi* pa piše:

Razprave se rodijo iz določenih razlogov, potekajo v skladu s strukturnimi vzorci (*li*) in se izvajajo s pomočjo kategorij. Če nekdo izreče sodbo brez jasnega razloga, je taka sodba neosnovana in nesmiselna.

Zato »*li*« v kontekstu tega pomena pomeni »sklepati«. V spodnji preprosti tabeli bomo natančneje pojasnili sistem strukturnih vzorcev v miselni enoti:⁷

Sistem »strukturnih vzorcev (SV)« v miselni enoti:

Kaj obstaja?	→ SV 1 → Zato obstaja.	
Kaj je?	→ SV 2 → Zato je.	> Kako bi morali? Kako bomo? subjektivno → objektivno
Zakaj?	→ SV 3 → Zakaj obstaja? Zakaj je?	> notranjost → zunanost / interpolacija (SV 5) \ izbira
Kako?	→ SV 4 → prihodnji razvoj	\ ekstrapolacija (SV 6) / (Kako bo?)

To »kaj obstaja« je oblikovano iz skupine konceptov. »Strukturni vzorec« tega je povezan s kozmologijo in teorijo življenja ter ustreza strukturnemu vzorcu 1. To »kaj je« je sestavljeno iz konceptualnih skupin, ki pripadajo kategorijam. Strukturni vzorec tega pa je povezan z ontologijo, teorijo življenja in teorijo o sferah (*jingjie*) ter ustreza strukturnemu vzorcu 2. »Zakaj« je zgrajen iz konceptualnih sistemov, ki pripadajo raznim kategorijam v okviru dominacije konceptov prvega pomena. Strukturni vzorec tega pa predstavlja nujne pogoje raznih teoretskih ravni kozmologije, teorije življenja, ontologije, teorije o sferah in epistemologije ter odgovarja strukturnemu vzorcu 3. »Kako« se nanaša na to, kar bo morda v prihodnje obstajalo in kar mogoče bo, ustreza pa strukturnemu vzorcu 4 ter predstavlja razširitev strukturnih vzorcev 1 in 2. To »kako bi morali« pa priključuje vrednostne kriterije kognitivnega subjekta. Strukturni vzorec interpolacije je povezan s teorijo samokultivacije in časa ter ustreza strukturnemu vzorcu 5. V primeru »kako bomo (delovali ali postopali)« pa strukturni vzorec ekstrapolacije vključuje prakso samokultivacije

7 Tabela je prevzeta iz avtorjevega članka "Xian-Qin luoji sixiang yanjiu fangfa tanxi 先秦邏輯思想研究方法探析 (Analiza metod raziskovanja logičnih miselnosti pred obdobjem Qin)" (Lee 2017b, 84). Vsebinska je nekoliko spremenjena.

in časa oziroma glede na različna področja prakse obsega politično filozofijo, etiko in podobno. ter je skladen s strukturnim vzorcem 6. To »kako bo« pa predstavlja rezultat po izbranem delovanju, sfero časa in samokultivacije ali neke vrste ideal; pogosto je periferno območje ene miselne enote s praktično naravo, in ni nujno, da se jasno razkrije.

Gledano z vidika celote med vsemi strukturnimi vzorci obstaja medsebojna povezanost, strukturni vzorec »zakaj« (strukturni vzorec 3) pa je dojet kot prevladujoč raznim strukturnim vzorcem, ki so odvisni od njega. Na primer sestavni elementi, pravila spreminjanja in oblike interakcije v kozmosu vplivajo na prilagajanje človeškega telesa in duha; razlog, da je tako v teoriji o času, je v tem, ker je povezana s kozmologijo. Razlog za povzdigovanje subjekta v teoriji samokultivacije in njen končni cilj pa je v tem, da sta povezana tudi z ontologijo in teorijo o sferah; tj. strukturna vzorca 5 in 6 temeljita na strukturnem vzorcu 3 ter sta povezana s strukturnima vzorcema 1 in 2.

Poleg tega je treba biti pozoren tudi na obrate poti strukturnih vzorcev v miselni enoti. V poglavju "Xi gong shiliu nian 僖公十六年 (Vojvoda Xi, leto 16)" iz dela *Chunqiu* 春秋 (*Pomladanski in jesenski letopisi*) piše:

V šestnajstem letu, spomladi, v kraljevem prvem mesecu, na dan wu-shen, padli so kamni na Song, bilo jih je pet. Istega meseca se je šest čapelj vračalo in preletelo prestolnico Songa.

V istoimenskem poglavju dela *Gongyang zhuan* 公羊傳 (*Gongyangovi komentarji*) lahko preberemo:

Zakaj najprej pravi, da so padli in šele nato, da so kamni? „Padli so kamni“ je zapis tega, kar je bilo slišano in slišan je bil ropot teh. Ko so jih videli, so vedeli, da so kamni in ko so jih prešteli, so ugotovili, da jih je pet ... Zakaj najprej pove, da jih je šest in nato, da govori o čapljah? „Šest čapelj se je vračalo“ je zapis videnega in ker so jih videli, so vedeli, da jih je šest. Ko so jih preučili, so ugotovili, da so čaplje. Ko so jih dlje preučevali, pa so spoznali, da se vračajo (Chiang 1989, 111).

Dong Zhongshu 董仲舒 pa v "Shen cha ming hao 深察名號 (Globoka raziskava imen in označb)" v delu *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 (*Razkošni biseri Pomladanskih in jesenskih letopisov*) pove:

Avtor *Chunqiu* razločuje strukturne vzorce (*li*) stvari, da bi določil pravilna imena. Stvari poimenuje v skladu z njihovo resničnostjo, da ne bi bilo napak niti za konico jesenske dlake. Zatorej ko poimenuje padajoče kamne, omeni njihovo število pet nazadnje, ko pa govori o čapljah, ki se vračajo, najprej pove, da je število teh šest.

Če vzamemo to za primer, opis iz citata v *Chunqiu* predstavlja strukturni vzorec 1 tega »kaj obstaja«. *Gongyang zhuan* pa strukturnega vzorca tega »zakaj« sploh ne razišče: zakaj bo padajoče kamenje padlo na tla in kakšen je razlog, da se ptice selivke lahko vračajo. Se pa osredotoča na razloge, »zakaj se pisec tako izraža« v *Chunqiu*, ter poudarja, »kako je njihov spoznavni proces« obrnil epistemološki aspekt vzrokov in posledic. Dong Zhongshu pa v "Shen cha ming hao" iz dela *Chunqiu fanlu* natančno izpostavi, da gre za »pravilnost imen (*zheng ming* 正名)«. Zato sistemov »strukturnih vzorcev« v teh enotah miselnosti ne moremo razumevati zgolj kot forme razvoja ene same linije, ampak moramo preiskati preobrate miselnih poti v različnih kontekstih in na več ravneh. To je mesto, kjer moramo biti pozorni, kadar se ukvarjamo z gradivom kitajske filozofije.

Za primer bomo vzeli šolo misterijev (*xuanxue* 玄學) iz obdobja Wei-Jin 魏晉 (220–420) v zgodovini kitajske filozofije (Fung in Guo 2005, 230–319) ter prikazali miselno enoto s precej širokim spektrom:

1. Kaj obstaja v svetu? Nebo, zemlja in vse obstoječe, naravni fenomeni, nauk o imenih in zakonitosti ali metode obrednosti (*mingjiao lifa* 名教禮法).
2. Kaj je osnova vsega obstoječega? Odsotnost (Wang Bi), *qi* (Ruan Ji 阮籍, Ji Kang 嵇康), prisotnost (Guo Xiang 郭象, Pei Wei 裴頠).
3. Zakaj? Odsotnost je osnova ali korenine vsega obstoječega (Wang Bi), skozi transformacije *qija* nastaja vse obstoječe (Ruan Ji, Ji Kang), odsotnost ne more roditi prisotnosti, stvari se same spontano ustvarjajo in niso odvisne od nečesa zunaj njih (Guo Xiang), celota prepletanja vseh osnov ali korenin je najvišji *dao*, mnoštvo prisotnosti nastaja z vzajemnim podpiranjem in krepitvijo (Pei Wei).
4. Kako? Nauk o imenih in zakonitosti ali metode obrednosti so del resničnosti (*shi*), ki obsega veliko najrazličnejših podob (*xiang* 象).
5. Kako bomo delovali? To raznovrstnost bomo uredili in sistematizirali.

Nauk o imenih (*mingjiao*) izhaja iz narave (*ziran* 自然), spoštujmo korenine ali osnovo (*ben*) in spodbujajmo rast vrha (*mo*), ne smemo zavreči osnove ali korenin, da bi zasledovali vrh; najraznovrstnejše podobe oziroma pojavnosti bomo vključili v resničnost (Wang Bi).

Presezimo nauk o imenih in sledimo spontanosti (avtentičnosti oziroma pristnosti, dob. naravi), stopimo v stik z občutenjem različnih situacij in delujemo na tej osnovi (Ruan Ji, Ji Kang).

Nauk o imenih je avtentičen (dob. naraven), ohranjajmo svojo integriteto in ne posnemajmo drugih, vsaka odd deset tisočih stvari ima povsem svojo naravo in vsaka posebej vandra svobodno in preprosto (Guo Xiang).

Če gledamo z vidika razmerij »nauka o imenih« in narave, vključitev tega »kako bomo delovali« lahko vpliva na izbiro, analiziranje in razumevanje fenomena, tj. tega »kaj obstaja«, in pozicioniranje ontološkega koncepta, torej tega »kaj je«, zato v podobni atmosferi dobe pri raznih filozofih najdemo različna teoretska stališča in pristope, kot so: nauk o imenih izhaja iz narave, presezimo nauk o imenih in sledimo spontanosti (dob. naravi), nauk o imenih je avtentičen (dob. naraven) in podobno. Zaradi izkušenj, vključitve občutij, prakse in dokazovanja s fizičnimi dokazi lahko pride do tega, da filozof na področju tega »kako (bo)« in »kako bomo delovali« ustvari neke vrste poskus, v nadaljevanju pa oblikuje, poišče ali uredi argumente o tem »kaj obstaja«, »kaj je« in »zakaj«.

Zaradi segmentacije »imen« in nevseobsežnosti razlogov »poimenovanj« omejenost funkcij konceptov povzroči, da v enoti miselnosti, ki jo subjekt v sebi zgradi, ukvarjanje s situacijo in harmoniziranje situacij vselej vključuje njegov motiv ali poskus. To razkriva, da človeško odzivanje na spremembe tega sveta poteka od pasivnega k aktivnemu in obsega razvojni proces: pasivno → aktivno → pasivno → aktivno ...

Ker teorija ali filozofski nauk neke struje lahko razloži določene pojave, osvetli določene vrednote, cilje, življenjske smisle in podobno, lahko do neke mere povzdigne sfero človekovega življenja, zato ima lahko veliko podpornikov oziroma privrženecv; ljudje imajo pogosto tendenco, da neki nauk oziroma teorijo, v katero so trdno prepričani, univerzalizirajo, racionalizirajo in dojemajo kot absolutno. Po eni strani imajo v duhovni sferi hrepenenje po premagovanju drugega oziroma po asimilaciji različnih ljudstev in niso pripravljeni zlahka opustiti teorije, ki jo sami dojemajo kot resnično; po drugi pa ljudje v procesu iskanja resnice, ko se soočajo z nenehno pojavljajočimi se novimi spremembami in morajo reševati nove probleme, ne morejo drugače, kot da prek drugih stimulacij in izzivov naredijo modifikacije, da bi dokazali njeno univerzalnost, racionalnost ter absolutnost, in tako se mora tudi ta prilagoditi. Zaradi orodja, ki ga človeštvo uporablja za izražanje miselnosti – konceptov, je vloga te omejena. Da bi obranil pravilnost svoje teorije, se lahko zgodi, da njen podpornik pomen konceptov, uporabljenih v literaturi, ki jo podpira, razširi in poda racionalizirano reinterpretacijo. Ampak ko zunanje okolje in notranje stanje duha trčita in sprememba doseže neko točko, ko stara učnost ne more več razložiti novih fenomenov, nekatere teorije ali filozofske miselnosti zamenjajo novorojene filozofske teorije. Pri raziskovanju razvoja kitajske tradicionalne filozofije moramo biti posebej pozorni na to, da čas, ko zamira stara miselnost in se nova vzpenja, predstavlja tudi prelomnico, ko pride do sprememb v pomenih konceptov ali pa se pojavijo novi koncepti.

5 Zaključek: možna metoda izgradnje konceptualnega sistema v zgodovini kitajske filozofije

Če izvedemo raziskavo procesov pri mnogih metodah raziskovanja kitajske filozofije, lahko v grobem ločimo štiri faze (Lee 2007):

1. Najprej določimo besede in fraze, stavke ter poglavja v klasičnem delu, nato pa konstruiramo miselnost skozi razumevanje.
2. Potem ko razumemo pomen teksta, sledi teoretska konstrukcija.
3. Ko klasično besedilo preoblikujemo in konstruiramo v teorijo, izvedemo primerjavo ter oceno.
4. Nazadnje pa naredimo kreativni filozofski premislek in integrativno raziskavo.

Da bi dosegli cilj raziskovanja in izvedli vsako fazo, mora »kitajska filozofska metodologija« vse opisane faze vzeti za svoj objekt raziskovanja. Zgodovina kitajske filozofije mora v prej opisanem raziskovalnem procesu posvetiti pozornost tudi prenosu, povezanosti in vplivnosti filozofskih miselnosti skozi čas. Zlasti po izgradnji teoretskosti raznih šol in struj se s pomočjo miselne enote razkrijejo razvoj miselnosti, podobnosti in razlike problemov ter različni pogledi v podanih rešitvah. Da bi vse to lahko izvedli, pa potrebujemo pomensko razločevanje konceptov, konceptualnih skupin, konceptualnih sistemov in konceptov prvega pomena. V nadaljevanju bomo po opisanem vrstnem redu preiskali funkcije in omejitve konceptov v raziskovanju zgodovine kitajske filozofije.

Prvič, v fazi vzpostavljanja teksta in razumevanja tega gre za razumevanje pomenov skupine konceptov. 1. Sestavni koncepti v besedilu klasičnega dela. Na primer v delu *Lunyu* se koncept »človečnosti (*ren*)« pojavi več kot stokrat. 2. Razlagalna skupina konceptov. Če skozi »človečnost« pogledamo integracijo pomenov v različnih kontekstih, je ta razložena kot: »*odnos, kakršnega naj bi imel človek, ki obstaja med nebom in zemljo, s samim sabo, drugimi ljudmi in nebom*«. Tedaj je koncept prvega pomena še v fazi nejasnosti, saj se še vedno izvajajo različni poskusi.

Drugič, v fazi razlaganja in rekonstrukcije teorije, ki vključuje izgradnjo konceptualnega sistema, je teorija rekonstruirana s pomočjo treh metod, in sicer konsekventne rekonstrukcije, rekonstrukcije z referencami in rekonstrukcije z razširitvijo (Lee 2015, 117–140). Vsaka zase vzpostavi drugačen konceptualni sistem.

Tretjič, faza primerjanja in kritike, ki vključuje primerjavo med koncepti, kategorijami in problemi ter kritiko, ki zadeva predpostavlanje, koncept prvega pomena, teoretske nazore in soočanje stališč.

Četrtrič, inovativna faza pa obsega nove razširjene pomene konceptov, nova poimenovanja novo ustvarjenih konceptov ali ponovne definicije konceptov in konstruiranje nove filozofske teorije s pomočjo novih konotacij konceptov ter vsebine miselnosti. Zdi se, kot da ta »inovacija« ni korak, na katerega mora biti pozorna zgodovina raziskovanja filozofije; kako biti inovativen v primeru miselnosti nekaterih filozofov v zgodovini kitajske filozofije, pa je pomembno tudi za nas, ki raziskujemo zgodovino kitajske filozofije. Taka primera kreativne razlage sta Wang Bijeva interpretacija *Laozija* in Guo Xiango-va interpretacija *Zhuangzija*.

Koncepte je treba opazovati v kontekstu, saj šele tako lahko vidimo njihov pomen; samostalnike v stavkih, odstavkih, poglavjih in knjigi. Koncepti razkrivajo pomen v skupinah konceptov, konceptualnem sistemu, sistematični teoriji in miselni enoti. Odgovori na temeljna izvorna vprašanja so nujno povezani s konceptom prvega pomena. Konceptualni sistem pa je oblikovan iz skupin konceptov, ki jim dominirajo koncepti prvega pomena. Sistematična teorija obsega veliko miselnih enot, ki se med seboj spajajo. Majhne miselne enote oblikujejo srednje velike, te pa spet sestavljajo veliko miselno enoto. Miselna enota vključuje nekaj vprašanj in odgovorov o tem, kako in zakaj. Povezanost teh pa tvori sistematično teorijo.

S pomočjo temeljne budistične (*fojiao* 佛教) miselnosti bomo prikazali njeno miselno enoto:

1. Kaj obstaja? Mnoštvo fenomenov ali stvari (*zhu xing* 諸行), svet *dharm* (*fajie* 法界).
2. Kaj je? Vsi fenomeni ali stvari so minljivi (*wu chang* 無常), trpljenje (*ku* 苦).
3. Zakaj?
 - 3.1 Vse stvari so vzročno povezane in medsebojno prepletene, izvor trpljenja (*ji* 集).
 - 3.2 Iluzija oziroma nerazumevanje (*wuming* 無明; sanskrt: *avidyā*) glede tega, da so »vse *dharme* brez jaza (*zhu fa wu wo* 諸法無我)«, navezanost na jaz (*wo zhi* 我執, sanskrt: *ātma-graha*).
4. Kako bomo postopali? Odpravili bomo navezanost na jaz, (osmeročlena) pot (*dao*).
5. Kako bo? Nirvana tišine (*jijing niepan* 寂靜涅槃), prenehanje trpljenja (*mie* 滅).

Takšna miselna enota v sebi spaja koncepte doktrine o »treh *dharmičnih* pečatih (*san fa yin* 三法印; sanskrt: *trilaksanā dharmamudrā*)« in »štirih resnicah (*si di* 四諦; sanskrt: *catvāri āryasatyāni*)«, ki vključujejo trpljenje,

izvor trpljenja, prenehanje trpljenja, pot itd. Te koncepte lahko razširimo na kontekste drugih budističnih miselnosti in vzpostavimo razmerja med različnimi miselnimi enotami, tvorimo miselni sistem in nadalje razumevamo ravni konceptov ter njihove pomene.

Tako pretvarjanje miselnosti različnih preteklih šol in struj v velike in majhne miselne enote predstavlja možno metodo izgradnje konceptualnega sistema v zgodovini kitajske filozofije. Zaradi podobnosti struktur in ključnih elementov različnih miselnih enot lahko te medsebojno primerjamo, povezujemo in izluščimo podobnosti ter ohranimo razlike. Nato pomembne koncepte različnih šol umestimo v kontekste miselnih enot in določimo pomenske položaje ter razločimo vsebinske koncepte, strukturne koncepte in koncepte prvega pomena. Metaforično rečeno je miselna enota okostje, koncepti različnih ravni pa so kri in meso; skupaj sestavljajo organsko celoto zgodovine kitajske filozofije. Vsaka miselna enota vsebuje določene »strukturne vzorce«, »strukturni vzorci« različnih področij pa so s pomočjo skupin konceptov pod prevlado koncepta prvega pomena medsebojno povezani in prepleteni. Če vzamemo za primer »*dao*« v *Laoziju*, Konfucijevo »človečnost«, »nebo« v delu *Mozi*, Han Feijev 韓非 »zakon (*fa* 法)«, Wang Bijev »odsotnost«, Guo Xiangovo »prisotnost«, lahko vidimo, da vsi ti koncepti prvega pomena dominirajo svojim skupinam konceptov. Vendar pa ti šele skozi niz vprašanj in odgovorov v miselnih enotah aktivirajo racionalnost prenašanja pomenov, oblikujejo sistematično strukturo ter tvorijo filozofsko teorijo. Čeprav veliko zapisov o zgodovini filozofije postavi pomembne koncepte v naslove poglavij, pa gre pri teh zgolj za poimenovanja določenih konceptualnih sistemov ali predstavnik miselnih enot.⁸ Skratka, pri konceptih se moramo usklajevati z drugimi raziskovalnimi metodami, da šele lahko aktiviramo funkcije prenašanja teh v filozofskem mišljenju; v nadaljevanju pa tvorijo konceptualne in teoretske sisteme, ki jih lahko raziskujemo.

Prevedla Živa Petrovčič

8 Lao Sze-kwang v razdelkih tretjega in četrtega poglavja v svojem delu ugotavlja, da se Konfucijeva temeljna teorija nanaša na tri koncepte, in sicer na človečnost (*ren*), pravičnost (*yi*) ter obrednost (*li*), v razširjenem smislu pa na zvestobo (*zhong*), prizanesljivost in strpnost (*shu* 恕), poštenost (*zhi* 直) ter pravilnost imen (*zheng ming*); Laozijeva miselnost se nanaša na tri skupine konceptov, in sicer na 1. *dao*, večnost (*chang* 常), vračanje ali krožno gibanje (*fan*); 2. nedelovanje (*wu wei* 無為), nič ni neopravljenega (*wu bu wei* 無不為); 3. varovanje mehkebe in nežnosti (*shou rou* 守柔), nebojevanje ali nestremljenje (*bu zheng* 不爭), majhna država z malo prebivalci (*xiaoguo gua min* 小國寡民) in podobno. Skozi pojasnjevanje vzajemnih pomenskih povezav med različnimi koncepti oblikuje Konfucijev in Laozijev miselni sistem ter prikaže, kakšen položaj v zgodovini kitajske filozofije zavzemata miselnosti konfucijanske in daoistične šole pred obdobjem Qin (Lao 2011, 108–130, 227–242).

Literatura

- Chang, Cheng-tung (Zhang Zhendong) 張振東. 1978. *Xiyang zhexue daolun* 西洋哲學導論 (*Uvod v zahodno filozofijo*). Tajpej: Taiwan xuesheng shuju.
- Chang, Tung-sun (Zhang Dongsun) 張東蓀. 2014. "Zhongguo zhexue shang de fanchou 中國哲學上的範疇 (Kategorije v kitajski filozofiji)." V *Zhongguo zhexueshi jingdian qingdu* 中國哲學史經典精讀 (*Podrobno branje klasikov iz zgodovine kitajske filozofije*), urednik Guo Qiyong 郭齊勇. Peking: Gaodeng jiaoyu chubanshe.
- Chiang, Chih-yuan (Jiang Zhiyuan) 蔣致遠, gl. ur. 1989. *Shisan jing yinde Chunqiu jingzhuān* 十三經引得春秋經傳 (*Klasiki in komentarji Pomladanskih in jesenskih letopisov, citirani v Trinajstih klasikih*). 1. del. Tajpej: Zongqing tushu chuban gongsi.
- Cui, Qingtian 崔青田. 1997. *Xianxue chongguang* 顯學重光 (*Oživitve znamenitih učenosti*). Šenjang: Liaoning jiaoyu chubanshe.
- Feng, Youlan 馮友蘭. 2001. *Zhongguo zhexue jianshi* 中國哲學簡史 (*Kratka zgodovina kitajske filozofije*). Zbirka *Sansongtang quanji* 三松堂全集 (*Zbrana dela Dvorane treh borovcev*). 6. del. Zhengzhou: Henan renmin chubanshe.
- Fung, Tat Man (Feng Dawen) 馮達文. 1997. *Song Ming xinruxue lüelun* 宋明新儒學略論 (*Kratka razprava o neokonfucijanstvu iz obdobja Song in Ming*). Guangzhou: Guangdong renmin chubanshe.
- Fung, Tat Man (Feng Dawen) 馮達文 in Guo Qiyong 郭齊勇. 2005. *Xinbian Zhongguo zhexueshi* 新編中國哲學史 (*Nova izdaja Zgodovine kitajske filozofije*). Tajpej: Hongye wenhua gongsi.
- Gao, Chenyang 高晨陽. 2000. *Zhongguo chuantong siwei fangshi yanjiu* 中國傳統思維方式研究 (*Raziskava tradicionalnega kitajskega načina mišljenja*). Jinan: Shandong daxue chubanshe.
- Hsiao, Teng-fu (Xiao Dengfu) 蕭登福. 1984. *Gongsun Longzi yu mingjia* 公孫龍子與名家 (*Mojster Gongsun Long in šola nomenalistov*). Tajpej: Wenjin chubanshe.
- Lao, Sze-kwang (Lao Siguang) 勞思光. 2011. *Xinbian Zhongguo zhexueshi* 新編中國哲學史 (*Nova izdaja Zgodovine kitajske filozofije*). Tajpej: Sanmin shuju.
- Lee, Hsien-chung (Li Xianzhong) 李賢中. 1992. *Xian-Qin mingjia »ming shi« sixiang tanxi* 先秦名家“名實”思想探析 (*Analiza miselnosti »o imenih in stvarnosti« nomenalistov pred obdobjem Qin*). Tajpej: Wenshizhe chubanshe.
- . 2003. *Moxue — Lilun yu fangfa* 墨學—理論與方法 (*Moistični nauk — Teorija in metoda*). Tajpej: Yangzhi chubanshe.

- . 2007. "Zhongguo zhexue yanjiu fangfa zhi shengsi 中國哲學研究方法之省思 (Razmislek o metodah raziskovanja kitajske filozofije)." *Zhexue yu wenhua (Filozofija in kultura)* 2007/4.
- . 2012. "Rujia zhengming sixiang duiyu mingjia de yingxiang yu bianzheng 儒家正名思想对于名家的影响与辨正 (Vpliv miselnosti o pravilnosti imen konfucijanske šole na nomenalistično šolo in razločevanje pravičnega od napačnega)." V *Mingjia zhexue yanjiu 名家哲学研究 (Raziskave filozofije nomenalistične šole)*. Xinbei Shi: Hua Mulan wenhua chubanshe.
- . 2015. "Chuantong sixiang de xiandai chonggou yu zhuanhua—Yi Mo, Xun wei li 傳統思想的現代重構與轉化—以墨、荀為例 (Moderna rekonstrukcija in transformacija tradicionalne miselnosti – Primer moistov in Xunzija)." *Zhexue yu wenhua (Filozofija in kultura)* 2015/3.
- . 2016. "Lun helixing biao zhun zai quanshi guocheng zhong de zuoyong yu xianzhi 論合理性標準在詮釋過程中的作用與限制 (Razprava o funkcijah in omejitvah racionalnih kriterijev v procesu razlaganja)." V *Zhongguo quanshixue 中國詮釋學 (Kitajska hermenevtika)*, 13. del, urednika Hong Handing 洪漢鼎 in Chuan Shuijun 傅永軍. Jinan: Shandong renmin chubanshe.
- . 2017a. "Mojia shuofuxing tuili yu zhexue zishang 墨家說服性推理與哲學諮商 (Prepričevalno argumentiranje moistične šole in filozofska uradna komunikacija)." *Zhexue yu wenhua (Filozofija in kultura)* 2017/1.
- . 2017b. "Xian-Qin luoji sixiang yanjiu fangfa tanxi 先秦邏輯思想研究方法探析 (Analiza metod raziskovanja logičnih miselnosti pred obdobjem Qin)." *Zhexue yu wenhua (Filozofija in kultura)* 2017/6.
- Tang, Junyi (Tang Junyi) 唐君毅. 1973. *Zhongguo zhexue yuanlun: Yuan dao 中國哲學原論：原道 (Teoretska izhodišča kitajske filozofije: Izvorni dao)*. Xiang Gang: Xin Ya shuyuan yanjiu.
- Wang, Zanyuan 王贊源, gl. ur. 2011. *Mojing zhengdu 墨經正讀 (Pravilno branje moističnega kanona)*. Peking: Kexue jishu wenxian chubanshe.
- Zhang, Liwen 張立文. 1989. *Zhongguo zhexue luoji jiegou lun 中國哲學邏輯結構論 (Razprava o logičnih strukturah kitajske filozofije)*. Peking: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Zhou, Yunzhi 周雲之. 1996. *Mingbianxue lun 名辯學論 (Razprave starodavne kitajske logike o imenih)*. Šenjang: Liaoning jiaoyu chubanshe.
- (gl. ur.). 2004. *Zhongguo luojishi 中國邏輯史 (Zgodovina kitajske logike)*. Taiyuan: Shanxi jiaoyu chubanshe.